

## تحلیل دیدگاه غزالی در باب وحیانی بودن منطق\* مه‌ری چنگی آشتیانی<sup>۱</sup>

### چکیده:

غزالی یکی از بزرگ‌ترین متکلمانی است که برای منطق منشأ وحیانی قائل است. او خدا را معلم اول، جبرئیل را معلم ثانی و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را معلم ثالث می‌شمرد. مهم‌ترین ابتکار غزالی در علم منطق، استخراج قیاس‌های منطقی از قرآن کریم است که با مثال‌های اصولی و اسلامی آمیخته و آنها را در کتاب «القسطاس المستقیم» آورده است. از دیدگاه غزالی، قرآن کریم نور است و از آن جهت نور خوانده می‌شود که مشتمل بر موازین منطقی است. قرآن کریم تمامی حقایق عالم را به صورت مجمل و مضم‌دار است. او بین منطق و آموزه‌های قرآنی از طریق ارجاع قیاس‌های منطقی به پنج میزان قرآن کریم، رابطه عمیق برقرار کرده است. او برای جایگزینی اصطلاحات یونانی، از مثال‌های شرعی فقهی و کلامی استفاده نموده است. این رابطه بدین گونه است: میزان تعادل بر «قیاس اقتران حملی»، میزان تلازم بر «قیاس استثنایی متصل» و میزان تعاند بر «قیاس استثنایی منفصل» منطبق است. میزان تعادل خود بر سه گونه است: میزان اکبر (شکل اول)، میزان اوسط (شکل دوم) و میزان اصغر (شکل سوم) که در مجموع به پنج مورد خلاصه می‌شود. پیامد نظریه غزالی این است که منطق را به جای امامت گذاشته و روی این مسأله تأکید کرده است که با وجود منطق، به امام معصوم نیازمند نخواهیم بود. در مقاله حاضر به انطباق این موازین با قیاس‌های منطقی پرداخته‌ایم.

### کلیدواژه‌ها:

میزان / منطق / قیاس / القسطاس المستقیم / امامت

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۲۰، تاریخ تأیید: ۱۳۹۷/۴/۱۳.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2018.49078.1761

غزالی برای تحکیم مبانی منطقی و ایجاد مقبولیت منطق بین متشرعان تلاش بسیار کرد. او اختلاف را فقط در اصطلاحات می‌دانست. در این خصوص به مصداق محوری تمرکز نموده است. ایشان در کتاب *مقاصد الفلاسفه* می‌گوید:

«اغلب مسائل منطقی از رویکرد صحیح برخوردار است و خطا و اشتباه در آن نادر و کمیاب است و اهل حق تنها در اصطلاحات و ایرادات با منطق مخالف‌اند، نه در معانی و مقاصد.» (غزالی، *مقاصد الفلاسفه*، ۳۲)

غزالی در بیشتر مباحث منطقی از ابن‌سینا تأثیر گرفته است. او در کتاب *«القسطاس المستقیم»*، قیاس‌های منطقی را به پنج میزان مستخرج از آیات قرآن کریم ارجاع داده است. هدف غزالی این است که وحی منشأ تمام معارف منطقی ماست تا از این طریق، پندار و بدبینی متشرعان عصر خود نسبت به منطق را از بین ببرد که می‌گفتند: «من تمنطق تزندق»؛ هر که به منطق پردازد، زندیق می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۰۶). به همین جهت غزالی اصطلاحات جدیدی که با مذاق فقها و متکلمان سازگار بود، برای قوانین منطقی وضع نمود؛ به طوری که کتاب‌های منطق خود را با اسامی چون معیار العلم، محک النظر و القسطاس المستقیم نامگذاری نمود.

ملاصدرا هم مانند غزالی، موازین پنج‌گانه را از قرآن کریم استخراج کرده و این گونه استنباط را معیار درک معانی باطنی و اسرار آیات قرآن می‌داند؛ آیاتی که مبرهن به براهین واقعی‌اند (همان، ۱۰۷). صدرالمتألهین می‌گوید:

«کسی که به موازین پنج‌گانه آگاه باشد، هدایت می‌یابد و کسی که به آن عمل نکند و به رأی و تخمین عمل کند، در گمراهی و ضلالت است.» (صدرالدین شیرازی، ۲۹)

برخی از پیروان ملاصدرا همانند حاج ملا هادی سبزواری نیز به این مطلب پرداخته‌اند. ملاصدرا می‌گوید:

«این موازین استخراج‌شده از قرآن کریم در حقیقت نردبان‌های عروج انسان به سوی علم و معرفت به آفریدگار زمین و آسمان هستند و اصول یادشده،



پله‌های این نردبان‌ها هستند.» (همان، ۳۰۰)

غزالی می‌گوید:

«منطق جزء علم اصول یا مقدمات خاص آن به‌شمار نمی‌رود، بلکه مقدمه هر علمی است و هر کس احاطه به منطق نداشته باشد، هیچ اطمینانی به دانش وی نیست.» (غزالی، القسطاس المستقیم، ۷)

غزالی پا را فراتر گذاشته و منشأ وحیانی برای منطق قائل می‌شود و این مطلب را برگرفته از آیه ﴿تِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَأٍ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (انعام/۸۳) می‌داند (همو، المستصفی من علم الاصول، ۵۴/۱).

وضع اسامی جدید برای موازین و استخراج آن موازین از قرآن کریم ابداع اوست و اصل موازین پیش از بعثت پیامبر ﷺ و عیسی عَلَيْهِ السَّلَام با نام‌های دیگری رواج داشته که از صحف ابراهیم و موسی عَلَيْهِمَا السَّلَام اخذ شده است (همان، ۶۷). غزالی می‌گوید: من موازین منطقی را از قرآن آموختم (همان، ۸۱) و مغالطات از شیطان سرچشمه می‌گیرد (همان، ۷۲).

غزالی میزان معرفت را در دو قسم (رأی و تعلیم) منحصر دانسته و به قسم سوم، یعنی اخذ موازین عقلی از تعالیم پیامبر اکرم و قرآن کریم معتقد است و بر این باور است که نه تنها معارف دینی، بلکه همه علوم ریاضی، هندسی، پزشکی و حتی علوم قراردادی را می‌توان با موازین مورد ارزیابی قرار داد. حاج ملا هادی سبزواری تحت تأثیر غزالی این شعر را سروده است:

هذا هو القسطاس مستقيما      و يوازن الدين به قويمما  
تلازم تعاند تعادل      من اصغر اوسط اكبر جلی

(سبزواری، ۲۱)

مبنای قرآن کریم بر حذف و ایجاز و اختصار است. بیشتر استدلال‌های قرآن از نوع قیاس مضممر است. غزالی ادعا می‌کند که قواعد منطقی یونان هم از صحف ابراهیم و موسی عَلَيْهِمَا السَّلَام استخراج شده است (غزالی، القسطاس المستقیم، ۲۱ و ۴۱).

## اصطلاحات فلسفی تغییر یافته از سوی غزالی

غزالی محکوم علیه و حکم را به جای موضوع و محمول قرار داد، معرفت و علم را به جای تصور و تصدیق، میزان را به جای قیاس، علت را به جای حد وسط، دعوی یا مطلوب را به جای نتیجه، قیاس مدارک العقول را به جای قواعد منطقی، قیاس دلالت و قیاس علت را به جای برهان انی و لمی، برهان اعتلال را به جای تمثیل منطقی و یا قیاس فقهی مطرح ساخت (همو، معیار العلم فی فن المنطق، ۱۵۷؛ همو، شفاء الغلیل، ۴۳۵).

غزالی نمط اول یا میزان تعادل را به معنای قیاس اقترانی، نمط ثانی را به معنای قیاس استثنایی، میزان تلازم را به معنای قیاس استثنایی متصل و نمط تعاند یا میزان تعاند را به معنای قیاس استثنایی منفصل به کار برده است (همو، محک النظر، ۲۱۴، ۲۲۱، ۲۲۸؛ همو، المستصفی من علم الاصول، ۳۸).

وی هر یک از مقدمات قیاس را اصل، شکل اول را «نظم اول» یا «میزان اکبر»، شکل دوم را «نظم دوم» یا «میزان اوسط»، و شکل سوم را «نظم سوم» یا «میزان اصغر» خوانده است (همو، القسطاس المستقیم، ۲۲).

قبل از توضیح موازین پنج‌گانه، جایگاه قیاس را از دیدگاه غزالی توضیح می‌دهیم.

## جایگاه قیاس (میزان) از دیدگاه غزالی

همان‌طور که می‌دانید، هدف و بزرگ‌ترین مقصد یک شخص منطقی، شناخت حجت و طریق استدلال است. در میان اقسام سه‌گانه حجت، قیاس از اهمیت خاصی برخوردار است. در تعریف قیاس گفته‌اند: «قولی است که از قضایا تألیف یافته؛ به‌گونه‌ای که هرگاه آن قضایا مورد تسلیم و پذیرش واقع شوند، بالذات مستلزم قول دیگر خواهند بود.» آنچه در یک قیاس اهمیت اساسی داشته و باید به نحو کامل مورد بحث و بررسی قرار گیرد، وجه لزوم نتیجه از مقدمات است که آن را به حسب اصطلاح، وجه دلیل نیز می‌گویند. باید توجه داشت آنچه در یک قیاس موجب نتیجه می‌شود، تنها و تنها علم به وجود مقدمات نیست، بلکه علاوه بر



حضور مقدمات در ذهن، علم به وجه دلیل و وجود نتیجه در مقدمات، به طور بالقوه نیز واجب و لازم است. به عبارت دیگر می‌توان گفت اگر کسی به مقدمات یک قیاس فقط علم داشته باشد، ولی از وجه لزوم نتیجه آگاهی نداشته باشد، هرگز نمی‌تواند به نتیجه دست یابد.

با توجه به آنچه ذکر شد، به آسانی می‌توان گفت حصول نتیجه یک قیاس در ذهن آدمی همواره دارای سبب خاص است. آن سبب خاص جز آگاهی و توجه به وجود نتیجه به طور بالقوه در مقدمات قیاس، چیز دیگری نیست. غزالی در کتاب معروف *المستصفی من علم الاصول* این مسأله را مطرح کرده و گفته است:

«حضور بالقوه نتیجه در مقدمات یک قیاس موجب شده که برخی از اشخاص وجه دلیل را عین مدلول به‌شمار آورند. کسانی که وجه دلیل را عین مدلول می‌دانند، چنین می‌اندیشند که آنچه در قیاس می‌آید، چیز اضافه بر آنچه در مقدمات همان قیاس آمده است نمی‌باشد. به طور مثال وقتی گفته می‌شود «سقراط انسان است و هر انسانی فانی است، پس سقراط فانی می‌شود»، آنچه در نتیجه این قیاس آمده، همان چیزی است که در مقدمات آن تحقق دارد؛ زیرا در کبری گفته شده است: هر انسانی فانی می‌شود، در صغری نیز سقراط به‌عنوان یک انسان شناخته شده است. پس همه آنچه در نتیجه وجود دارد، در مقدمات متحقق است. بنابراین وجه دلیل جز عین مدلول چیز دیگری نخواهد بود.» (غزالی، *المستصفی من علم الاصول*، ۴۳)

غزالی می‌گوید:

«درست است که کبرایی قیاس از جهت عمومیت و کلیتی که دارد، مشتمل بر نتیجه است، ولی این اشتغال یک اشتغال بالقوه است که هنوز فعلیت ندارد. در بسیاری از موارد معنای عام و کلی در ذهن وجود دارد، ولی از خاص و جزئی هیچ گونه آگاهی در دست نیست. به طور مثال کسی که می‌گوید: «هر جسمی متحیز است»، چه بسا در آن هنگام به ذهن وی خطور نکند که روباه متحیز است، بلکه شاید از وجود روباه و معنای آن نیز در آن هنگام غافل باشد. بنابراین می‌توان گفت نتیجه قیاس همواره در یکی از مقدمات آن به طور بالقوه،

قریب به فعل موجود است، ولی موجود بالقوه قریب به فعل را نباید یک موجود بالفعل به‌شمار آورد. آنچه می‌تواند این امر بالقوه را به یک امر بالفعل تبدیل کند، نوعی تفتن و آگاهی به وجه دلیل است که پس از مقدمات در ذهن برای انسان حاصل می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت پس از تأمل در مقدمات است که آنچه بالقوه وجود دارد، بالفعل تحقق می‌یابد. به این ترتیب توجه به وجه دلیل در قیاس سبب حصول نتیجه است و هرگز نباید مدلول را عین وجه دلیل به‌شمار آورد.» (همان، ۵۰)

در اینجا آنچه قابل بحث و بررسی است، این است که آیا حصول نتیجه پس از توجه به مقدمات قیاس بر سبیل تولید است؛ چنان‌که معتزله ادعای آن را دارند، یا راه‌های دیگری وجود دارد؛ چنان‌که سایر مکاتب مدعی آن شده‌اند؟

فلاسفه از باب حصول نتیجه از قیاس، به نظریه تولید قائل نبوده و سخن معتزله را مردود می‌شمارند. حکما بر این عقیده‌اند که ذهن آدمی پس از توجه به مقدمات، مستعد و آماده می‌گردد و در اثر این آمادگی است که بلافاصله از سوی واهب‌الصور که عقل فعال نامیده می‌شود، نتیجه قیاس به آن افزوده می‌شود.

در این میان اشاعره، هم نظریه معتزله را مردود می‌شمارند، و هم با حکما مخالفت خود را ابراز می‌دارند. غزالی این جماعت را به دو گروه تقسیم کرده که هر یک از این دو گروه در باب حصول نتیجه از قیاس، نظریه‌ای خاص ابراز داشته‌اند. گروه اول که به عقیده غزالی اکثریت اشاعره را تشکیل می‌دهند، چنین می‌اندیشند که مقدمات قیاس به‌طریقی اجتناب‌ناپذیر متضمن نتیجه است. گروه دوم بر این عقیده‌اند که پس از حصول مقدمات، خداوند بر سبیل اجرای عادت، نتیجه قیاس را در ذهن انسان قرار می‌دهد، بنابراین قدرت انسان کوچک‌ترین تأثیری در حصول نتیجه قیاس ندارد. آنچه انسان می‌تواند انجام دهد، جز احضار مقدمات قیاس در ذهن، چیز دیگری نیست.

این نظریه، معروف‌ترین نظریه‌ای است که از اشاعره باقی مانده و در بیشتر کتاب‌های منطقی و فلسفی نیز مورد توجه قرار گرفته است. ولی همان‌گونه که ذکر شد، غزالی این نظریه را تنها به گروهی از اشاعره نسبت داده و به اکثریت آنان،



قول دیگری منسوب ساخته است. سخن غزالی در اینجا تا حدودی مبهم است و معلوم نیست که آیا خود وی به عنوان یک اندیشمند اشعری، قول اقلیت را پذیرفته و یا در زمره اکثریت آنان قرار گرفته است.

در نظریه معروف اشاعره مشاهده کردیم که نتیجه قیاس از سوی خداوند در ذهن انسان آفریده می شود و مقدمات آن تنها جنبه اعدادی داشته و ذهن را برای پذیرش نتیجه آماده می سازد. اکنون در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که تفاوت میان این نظریه و نظریه حکما در کجاست؟

همان گونه که گذشت، حکما نیز برای مقدمات قیاس جنبه اعدادی قائل اند و می گویند: پس از آمادگی ذهن به وسیله تحصیل مقدمات، نتیجه بی درنگ از جانب واهب الصور یا عقل فعال به آن افزوده می گردد. بنابراین اشاعره و حکما در این نظریه با یکدیگر اشتراک دارند که مقدمات قیاس در ذهن، جنبه اعدادی دارد و تأثیر تام و کامل از مبدأ دیگری صورت می پذیرد. تنها تفاوتی که میان این دو نظریه دیده می شود، این است که اشاعره مبدأ تأثیر را خداوند می دانند، در حالی که حکما افزوده نتیجه قیاس را به عقل فعال یا واهب الصور نسبت می دهند. اکنون اگر توجه داشته باشیم که عقل فعال یا هر موجود مجرد دیگر از شؤن ربوبیت بوده و مندرک در حق می باشد، فاصله میان این دو نظریه از بین خواهد رفت.

پاسخ این پرسش که چگونه خداوند در ذهن انسان نتیجه را خلق می کند، در کلام غزالی موجود است. او در کتاب *المستصفی* تصریح می کند که بر اساس نظریه معروف اشاعره، خلق نتیجه قیاس در ذهن انسان از سوی خداوند تنها بر سبیل اجرای عادت است و این اجرای عادت به گونه ای است که خرق و خلاف آن نیز متصور است؛ زیرا ممکن است پس از حصول مقدمات قیاس و توجه کامل در وجه لزوم، خداوند نتیجه آن را در ذهن انسان خلق نکند. در حالی که طبق نظر حکما، تخلف معلول از علت جایز نیست و پس از تحصیل مقدمات قیاس و توجه کامل به وجه لزوم، حصول نتیجه در ذهن یک امر ضروری به شمار می آید (همو، محک النظر فی المنطق، ۷۵).

## استخراج موازین پنج‌گانه از طریق آیات قرآن کریم توسط غزالی

غزالی در کتاب *التسطاس المستقیم* به تفصیل موازین پنج‌گانه را توضیح می‌دهد. غزالی میزان حضرت ابراهیم علیه السلام را میزان اکبر دانسته و آن را حجت خدا به‌شمار آورده است. او برای اثبات این سخن به این آیه از قرآن مجید استناد جسته است: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ (انعام/۸۳). به نظر غزالی، آن حجت که خداوند طبق این آیه به حضرت ابراهیم داد، همان میزانی است که در مقابل نمرود به‌کار برده است. به همین جهت است که انکار این میزان، در واقع انکار تعلیم الهی به‌شمار می‌آید.

حضرت ابراهیم علیه السلام به نمرود گفت: «خداوند سبحان کسی است که خورشید را از سوی مشرق طالع می‌سازد. اکنون اگر تو ادعای خدایی داری، دست به کاری زن که خورشید از سوی مغرب طلوع کند.» در اینجا بود که آن‌که کفر ورزید، مبهوت گشت؛ ﴿فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ (بقره/۲۵۸).

در این میزان دو اصل مشاهده می‌شود که از ترکیب و ازدواج آنها، یک نتیجه به‌دست می‌آید. صورت منطقی میزان به این ترتیب است که گفته می‌شود هر کسی که می‌تواند خورشید را طالع سازد، خداست و خدای خلیل کسی است که می‌تواند خورشید را طالع سازد، پس خدای خلیل خداست؛ نه شخص نمرود که مدعی الوهیت است.

باید توجه داشت که حضرت ابراهیم علیه السلام پیش از این به‌صورت دیگر استدلال کرده و به نمرود گفته بود: «کسی که می‌تواند زنده کند و بمیراند، خداست و خدای من کسی است که می‌تواند زنده کند و بمیراند، پس خدای من خداست.» نمرود در مقابل ابراهیم علیه السلام ادعا کرد که من هم می‌توانم زنده کنم و بمیرانم. ولی مقصود وی این بود که از طریق وقاع و همبسترشدن با جنس زن، نطفه را زنده می‌کند و از راه قتل و کشتار، مردم را می‌میراند. حضرت ابراهیم علیه السلام وقتی سخن نمرود را شنید، دریافت که فهم این میزان برای نمرود بسیار سخت و دشوار است، به همین جهت سخن خویش را به‌گونه‌ای بیان کرد که از آنچه پیش از این گفته بود، واضح‌تر و روشن‌تر باشد. به عبارت دیگر می‌توان گفت وقتی درک مسأله زنده کردن و





میراندن برای نمرود مشکل شد، ابراهیم علیه السلام مسأله طلوع خورشید را مطرح کرد و از این طریق مقصود خود را به اثبات رساند.

غزالی در اینجا به تفصیل درباره اشکال قیاس برهانی سخن گفته و روی این نکته تأکید کرده است که اگر قضایای اولیه و بدیهی بر اساس شرایط مخصوص با یکدیگر ترکیب یابند، معرفت حقیقی خواهند بود. او سپس می‌افزاید که هیچ کس به بطلان موازین منطقی قائل نشده است؛ زیرا اگر کسی این موازین را باطل بداند، در واقع تعلیمات الهی در مورد پیغمبران را باطل دانسته است (همو، القسطاس المستقیم، ۷۶).

لازم به یادآوری است که غزالی این مطالب را در برابر کسی بیان می‌کند که خود، اهل تعلیم بوده و معتقد است راه نجات و رسیدن به سعادت، تنها و تنها در اطاعت و پیروی از امام است و امام نیز از سوی خداوند، هدایت مردم را بر عهده دارد. او این مطالب را در کتاب *القسطاس المستقیم* آورده و در آنجا، از آغاز تا پایان با یک مخاطب باطنی و تعلیمی مذهب سخن می‌گوید. به همین جهت است که انکار میزان منطقی را مستلزم انکار تعلیم دانسته است. تمام سخن غزالی با مخاطب تعلیمی مذهب خود این است که می‌گوید:

«اگر رأی باطل است، تعلیم بدون تردید حق است، ولی انکار میزان منطقی حضرت ابراهیم علیه السلام انکار تعلیم نیز به‌شمار می‌آید. به این ترتیب با انکار میزان منطقی، هم تعلیم الهی مورد انکار قرار می‌گیرد، و هم رأی باطل می‌شود.»  
(همان، ۵۳)

در کتاب *القسطاس المستقیم* میزان اوسط نیز به حضرت ابراهیم علیه السلام منسوب گشته و آیه شریفه ﴿قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ (انعام/۷۶) مورد استناد واقع شده است. صورت منطقی این میزان به این ترتیب است که گفته می‌شود قمر آفل است و خداوند آفل نیست، پس قمر خدا نیست.

چنان‌که مشاهده می‌شود، کلمه «آفل» که حد وسط این قیاس را تشکیل می‌دهد، هم در صغری و هم در کبری محمول واقع شده است. این مسأله نیز واضح و مسلم است که هرگاه حد وسط قیاس در هر دو مقدمه آن محمول باشد، شکل

قیاس، شکل دوم خواهد بود و شکل دوم، همان چیزی است که در اصطلاح غزالی، میزان اوسط نامیده شده است. در این میزان دو اصل مورد توجه قرار گرفته که پس از درک و معرفت آنها، علم به نفی اولوهیت قمر، به طور ضروری برای انسان حاصل می‌گردد.

در میزان اکبر، ملاک اعتبار، اندراج اخص در اعم و سرایت حکم از اعم به اخص شناخته شده است. ولی در میزان اوسط، ملاک اعتبار بر اساس تباین و غیریت استوار است. به عبارت دیگر می‌توان گفت در میزان اوسط، یکی از دو امر که به ظاهر متمائل به نظر می‌رسند، به وصفی متصف می‌شود که این وصف از دیگری سلب می‌گردد. این مسأله نیز واضح و روشن است که در یک چنین مورد، نوعی تباین و غیریت تحقق می‌پذیرد. به طور مثال افول از خداوند نفی می‌گردد، ولی همین افول برای قمر را تحقق می‌بخشد. پس به آسانی می‌توان گفت قمر خدا نیست، چنان‌که خدا نیز قمر نمی‌باشد.

غزالی بر این عقیده است که حضرت ابراهیم علیه السلام میزان اوسط را در مورد تقدیس حق به کار برده و کیفیت به کار بردن آن را به دیگران نیز آموخته است؛ زیرا با همین میزان است که نفی جسم و آثار جسم از خداوند شناخته می‌شود (مانند نفی الوهیت قمر). اگر توجه داشته باشیم که یکی از دو رکن مهم معرفت، شناختن تقدیس حق است، اهمیت این میزان بیشتر آشکار می‌گردد (همان، ۶۲). غزالی پس از اینکه میزان اوسط را به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد، می‌گوید:

«این میزان، میزان حضرت ابراهیم علیه السلام است، ولی خداوند سبحان آن را به

حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم نیز تعلیم داد.» (همان، ۵۷)

او سپس به آیاتی چند از قرآن استناد کرده که این میزان در آنها به کار رفته است. از جمله آنها، این آیه را باید نام برد: ﴿قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ﴾ (مائده/۱۸). این آیه درباره کسانی نازل شده که خود را فرزندان خدا می‌شمردند. خداوند از طریق میزان اوسط خطای آنان را آشکار ساخته است. صورت منطقی این میزان به این ترتیب است که گفته می‌شود فرزندان



از سوی پدر مورد عذاب واقع نمی‌شوند و شما از سوی خدا مورد عذاب واقع شده‌اید، پس شما فرزندان خدا نیستید.

در این میزان روی دو اصل تکیه شده است: اصل نخست این است که فرزندان از سوی پدر و مادر مورد عذاب واقع نمی‌شوند. در اصل دوم آمده است که شما از سوی خدا مورد عذاب واقع شده‌اید. اصل نخست از طریق تجربه و اصل دوم از راه مشاهده معلوم و مسلم است. وقتی معرفت به این دو اصل حاصل شود، معرفت به نتیجه به‌طور ضروری حاصل خواهد شد.

آیه دیگری که در آن میزان اوسط به‌کار رفته، این آیه است: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ و لَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿ (جمعه/۷-۶). این آیه درباره یهودیان نازل شده که خود را ولی و دوست خدا می‌دانستند. تردیدی نیست که ولی و دوست همواره آرزوی ملاقات ولی و دوست خود را دارد. از سوی دیگر به‌روشنی معلوم است که یهودیان به آنچه سبب ملاقات دوست می‌گردد (مرگ)، علاقه نشان نمی‌دادند و به این ترتیب می‌توان گفت که آنان از اولیای خدا نیستند. صورت منطقی میزان به این ترتیب است که گفته می‌شود هر کس ولی است، آرزوی ملاقات ولی خود (خدا) را دارد و یهودیان آرزومند ملاقات با خدا نیستند، پس یهودیان اولیای خدا نیستند.

میزان اصغر نیز در قرآن مجید آمده و خداوند آن را به پیغمبر خود تعلیم داده است. در سوره انعام آمده است: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيَّ بَشَرًا مِّنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ (انعام/۹۱).

گروهی از مردم نزول وحی را منکر شده بودند و می‌گفتند چیزی از عالم غیب به قلب بشر نازل نمی‌گردد. در آیه مذکور دو اصل را می‌توان در نظر گرفت که میزان اصغر از آنها تشکیل می‌شود و از طریق آن، بطلان قول این اشخاص آشکار می‌گردد. اصل نخست این است که موسی عليه السلام بشر است. اصل دوم این است که موسی مورد نزول وحی بوده است. نتیجه ضروری این دو اصل این است که برخی از افراد بشر مورد نزول وحی بوده‌اند و به این ترتیب، ادعای کسانی که نزول وحی

را بر پیغمبر اسلام ﷺ انکار می‌کنند، باطل می‌گردد. اصل نخست از طریق حس، معلوم و بدیهی است. اصل دوم نیز قضیه‌ای است که منکران پیغمبر اسلام به آن اعتراف داشته‌اند. البته این قیاس بر سبیل جدل به‌کار رفته و در جدل، مسلم بودن مقدمات نزد خصم کافی است. در این میزان کلمه «موسی» که حد وسط قیاس را تشکیل می‌دهد، هم در صغری و هم در کبری موضوع واقع شده است. این مسأله نیز واضح و مسلم است که هرگاه حد وسط در یک قیاس، موضوع مقدمات آن واقع شود، شکل سوم به‌وجود می‌آید.

در مورد میزان چهارم که میزان «تلازم» نام دارد، به آیاتی از قرآن استناد شده است؛ مانند آیه شریفه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (انبیاء/۲۲) و آیه شریفه ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَعُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ (اسراء/۴۲).

صورت منطقی این میزان در مورد آیه اول به این ترتیب است که گفته می‌شود اگر دو خدا وجود داشته باشد، عالم ویران و تباه خواهد شد، ولی واضح و روشن است که عالم واضح و تباه نشده است؛ پس دو خدا وجود ندارد.

در مورد آیه دوم صورت منطقی میزان به این ترتیب است: اگر با خدای صاحب عرش خدایان دیگری وجود داشته باشند، برای از میان برداشتن صاحب عرش راهی را می‌جویند، ولی واضح و روشن است که آنان راهی را برای از میان برداشتن صاحب عرش نمی‌جویند؛ پس خدایی جز خدای صاحب عرش وجود ندارد.

میزان پنجم میزان «تعاند» نام دارد. در مورد این میزان نیز به آیاتی از قرآن استناد شده است. از جمله آنها این آیه شریفه است: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (سبأ/۲۴). صورت منطقی این میزان به این ترتیب است: یکی از دو گروه ما یا شما در گمراهی آشکار است، ولی واضح و روشن است که گروه ما در گمراهی نیست، پس گروه شما در گمراهی است.

غزالی در مورد میزان تعاند به تفصیل سخن گفته و آن را محور و مدار بسیاری از امور نظری به‌شمار آورده است. به‌طور مثال، اگر کسی موجود قدیم را مورد



انکار قرار دهد، با تمسک به میزان تعاند، به او گفته می‌شود یا همه موجودات حادث شمرده می‌شوند، و یا برخی از آنها حادث شمرده می‌شوند و برخی از آنها قدیم. تردیدی نیست که همه موجودات حادث نیستند، پس به‌طور ضروری، در میان آنها قدیم وجود دارد. در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که چرا همه موجودات حادث نیستند؟ در پاسخ گفته می‌شود اگر همه موجودات حادث بودند، ناچار حدوث آنها به خود آنها قائم بود و نیازمند به علت بودند، از این رو تحقق صورت نمی‌گرفت و در این صورت، قول به حدوث موجودات جز یک قول باطل، چیز دیگری نبود.

### وجه تسمیه موازین پنج‌گانه

غزالی پس از اینکه موازین پنج‌گانه را بر اساس آیات قرآن توضیح می‌دهد، درباره وجه تسمیه آنها به بررسی پرداخته و می‌گوید:

«میزان تعادل را از آن جهت میزان تعادل نامیده‌ام که در آن، دو اصل وجود دارد و با یکدیگر متعادل می‌باشند. تعادل میان آن دو اصل، به گونه‌ای است که تو گویی دو کفه یک میزان را تشکیل می‌دهند. وجه تسمیه میزان تلازم نیز این است که یکی از دو اصل آن، مشتمل بر دو جزء بوده که یکی لازم و دیگری ملزوم به‌شمار می‌آید. میزان تعاند نیز از این جهت میزان تعاند خوانده شده است که بر اساس حصر میان نفی و اثبات، استوار گشته است. در مواردی که حصر میان نفی و اثبات واقع می‌شود، ثبوت یکی از دو امر، مستلزم نفی دیگری و نفی یکی، مستلزم ثبوت دیگر خواهد بود و به همین جهت، نوعی تعاند و تضاد در میان آنها تحقق دارد.» (همان، ۴۵)

غزالی گوید:

«این اسماء و القاب را برای موازین خود وضع و جعل کرده‌ام. ولی واقعیت موازین از ابداعات و اختراعات من نبوده و آنها را از قرآن مجید استخراج کرده‌ام.» (همان، ۶۵)

در اینجا ممکن است این پرسش پیش آید که آیا ملاک اعتبار در این موازین، عقل است یا قرآن مجید؟ مخاطب باطنی مذهب غزالی در کتاب *القسطاس المستقیم* از جمله کسانی است که این پرسش را مطرح کرده و پاسخ آن را خواستار شده است. او از غزالی می‌پرسد: «آیا اعتبار این موازین از راه عقل شناخته می‌شود یا از طریق اطاعت و پیروی از امام معصوم؟ اگر برای معتبر بودن این موازین به عقل تمسک شود، عقول آدمیان همواره دچار اختلاف و تعارض بوده‌اند، ولی اگر اعتبار و حجیت آنها به امام معصوم مستند گردد، این همان مذهب و مرامی است که ما آن را پذیرفته‌ایم و مردم را به آن دعوت می‌نماییم.»

غزالی به این پرسش پاسخ داده و می‌گوید:

«اعتبار این موازین را از طریق تعلیم می‌شناسیم، ولی این تعلیم به وسیله امام

امامان، یعنی حضرت محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله و سلم انجام پذیرفته است.» (همان، ۳۲)

او سپس چنین می‌افزاید که حاصل تعلیم پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم، قرآن مجید است و بیان صدق و اعتبار موازین قرآن، از خود قرآن معلوم می‌گردد.

مخاطب غزالی، سخن او را در این باب روشن و قانع‌کننده نیافته و خواستار توضیح بیشتر شده است. او از غزالی می‌پرسد: «چگونه می‌توانی صحت و اعتبار قرآن را از خود قرآن بشناسی؟» غزالی در پاسخ می‌گوید: «تو به من بگو صحت و درستی میزان طلا و نقره را چگونه و با چه چیزی می‌شناسی؟ وقتی وارد بازار مسلمانان می‌شوی و به وسیله یکی از میزان‌های موجود به دادوستد می‌پردازی، چگونه می‌توانی بدانی که با کمتر دادن و یا بیشتر گرفتن، مرتکب ظلم نگشته‌ای؟»

مخاطب غزالی که یک شخص باطنی است می‌گوید: «من به مسلمانان حسن ظن دارم و چنین می‌اندیشم که آنان دست به دادوستد نمی‌زنند، مگر اینکه میزان‌های خود را تنظیم و تعدیل می‌نمایند. در عین حال، اگر نسبت به برخی از موازین تردید پیدا کنم، شاهین و دو کفه آن را مورد بررسی قرار می‌دهم؛ در صورتی که تساوی و تعادل داشته باشند، به صحت و درستی‌اش مطمئن می‌گردم.»



غزالی به مخاطب خود می‌گوید: «فرض می‌کنیم که شاهین میزان در حد استوار قرار گرفته و دو کفه آن با یکدیگر متساوی و متعادل‌اند. ولی چگونه و از چه طریق می‌توانی بدانی که این میزان درست است؟»

شخص باطنی می‌گوید: «علم من به صحت و درستی یک چنین میزان، ضروری است و این علم ضروری از طریق دو مقدمه برای من حاصل می‌گردد: یکی از این دو مقدمه تجربی است و دیگری حسی. مقدمه تجربی این است که من از طریق تجربه به‌دست آورده‌ام که آنچه سنگین است، به‌سوی پایین می‌رود. بنابراین چنین می‌اندیشم که اگر یکی از دو کفه این میزان سنگین‌تر بود، ناچار به طرف پایین می‌رفت. مقدمه دوم که یک مقدمه حسی است، این است که تعادل و تساوی دو کفه میزان را با چشم خود مشاهده می‌کنم و در اینجا است که از طریق این دو مقدمه، به صحت و درستی میزان، علم پیدا می‌کنم؛ زیرا باور دارم که اگر یکی از دو کفه میزان سنگین‌تر بود، هر آینه به‌سوی پایین متمایل گشته بود. از سوی دیگر، به‌طور محسوس مشاهده می‌کنیم که یکی از دو کفه میزان به‌سوی پایین متمایل نگشته است، بنابراین معلوم است که یکی از دو کفه میزان سنگین‌تر از دیگری نیست.»

غزالی می‌گوید: «آیا آنچه تو گفتی، جز یک رأی و قیاس عقلی، چیز دیگری به‌شمار می‌آید؟» شخص باطنی در پاسخ می‌گوید: «هرگز چنین نیست، زیرا علم من به‌درستی میزان، یک علم ضروری است که از مقدمات حسی و تجربی به‌دست آمده است و این گونه از علوم را نمی‌توان رأی و قیاس نامید.»

غزالی به هم‌سخن خود می‌گوید: «اگر صحت و درستی میزان را با برهان می‌شناسی، صحت و درستی سنگ میزان را چگونه می‌شناسی؟ شاید سنگ میزان تو از آنچه در واقع و نفس‌الامر معیار اوزان شناخته شده است، کمتر یا بیشتر بوده باشد.»

شخص باطنی در پاسخ می‌گوید: «اگر در سنگ میزان تردید پیدا کنم، عیار آن را با سنگ دیگری که به صحت و درستی آن علم دارم، تعیین می‌نمایم. به این ترتیب

آنچه با سنگ میزان مساوی باشد، با آنچه در واقع میزان است، مساوی خواهد بود؛ زیرا مساوی مساوی یک امر، مساوی آن شناخته می‌شود.»

غزالی به مخاطب خود می‌گوید: «آیا واضع میزان را می‌شناسی و آیا می‌دانی نخستین واضع میزان چه کسی بوده است؟»

شخص باطنی در پاسخ وی می‌گوید: «واضع میزان را نمی‌شناسم. چرا نیازمند شناختن او باشم، در حالی که صحت و درستی میزان را از طریق مشاهده می‌دانم؟ شناختن واضع میزان، بالذات مطلوب نیست، بلکه شناختن او از این جهت اهمیت دارد که در شناخت صحت و درستی میزان، دخالت دارد و من چون صحت و درستی میزان را می‌شناسم، از هرگونه مراجعه به واضع میزان بی‌نیازم. اگر خواسته باشم در هر نوع اندازه‌گیری با میزان، به واضع میزان مراجعه کنم، کار به درازا خواهد کشید و علاوه بر آن، دست یافتن به واضع میزان در همه موارد میسر نخواهد بود.»

وقتی سخن به اینجا رسید، غزالی به مخاطب خود گفت: «اکنون میزانی را در معرفت به تو نشان می‌دهم که از میزان متعارف، واضح‌تر و روشن‌تر است. واضع آن خداست، معلمش جبرئیل و به‌کار برده آن، حضرت ابراهیم و سایر پیغمبران‌اند. خداوند کار پیغمبران را در به‌کار بردن موازین منطقی، تصدیق کرده و به درستی آن گواهی داده است» (همان، ۲۹-۳۲).

غزالی در این گفت‌وگوی طولانی که با یک شخص باطنی انجام داده، تنها یک هدف را دنبال می‌کند. آن هدف این است که اطاعت و پیروی از امام معصوم لازم نیست و در بسیاری از موارد، موجب تفرقه و اختلاف نیز می‌گردد. او برای زدودن این اعتقاد از ذهن مخاطب خود و نفی لزوم امامت، به موازین منطقی توسل جسته و طریق منطقی را راه وصول به حقیقت دانسته است. غزالی در کتاب *القسطاس المستقیم*، منطق را به‌جای امامت گذاشته و روی این مسأله تأکید کرده است که با وجود منطق، به امام معصوم نیاز نخواهیم داشت.

باید توجه داشت آنچه غزالی در این کتاب مطرح کرده، پیش از وی نیز در یک دایره گسترده‌تر به‌وسیله محمدبن زکریای رازی مطرح شده است. زکریای





رازی بر این عقیده بود که با وجود عقل در میان مردم، احتیاجی به وجود پیغمبران نیست و کسی که از عقل سلیم پیروی کند، خود را نیازمند تعلیمات پیغمبران نمی‌داند.

نکته قابل ذکر این است که اگر غزالی در مورد این مسأله با یک شخص باطنی به گفت‌وگو نشست است، زکریای رازی نیز در مورد این مسأله با یکی از علمای بزرگ باطنی به مباحثه و جدل پرداخته است. تنها تفاوتی که بین غزالی و زکریای رازی در مورد این مسأله وجود دارد، این است که غزالی منطق را به جای امامت گذاشته، ولی زکریای رازی عقل را جانشین نبوت ساخته است. بنابراین تفاوت میان رأی رازی و نظر غزالی نسبت به این مسأله، در وسعت و ضیق دایره شمول سخن آنان نهفته است و نه در چیز دیگر. غزالی در مورد این مسأله تا جایی پیش رفته که می‌گوید:

«اگر قرآن مشتمل بر موازین منطقی نبوده، اطلاق عنوان نور بر آن، درست و استوار نبود، زیرا نور چیزی است که به وسیله آن، هم خود آن را می‌توان دید، و هم غیر آن را می‌توان مشاهده کرد. به عبارت دیگر می‌توان گفت: نور هم ظاهر به ذات است و هم مظهر للغير.» (همان، ۶۸)

به نظر غزالی آنچه درباره نور گفته شده، خصلت میزان نیز هست. بنابراین قرآن مجید از این جهت نور خوانده شده که مشتمل بر موازین منطقی است. او معتقد است خروج انسان از ظلمات ضلال و گمراهی با موازین منطقی صورت می‌پذیرد. به همین جهت است که اگر کسی میزان قسط را بیاموزد، تنها بر یک علم محیط نمی‌گردد، بلکه او میزانی در دست دارد که همه چیز را می‌تواند اندازه‌گیری کرده و بر علوم بسیار تسلط یابد. کسی که دارای قسطاس مستقیم است، از حکمت برخوردار می‌شود و کسی که از حکمت برخوردار شود، به خیر کثیر نایل آمده است.

به عقیده غزالی، خیر کثیر بی‌نهایت است و این خیر کثیر برای کسانی حاصل می‌شود که موازین قسط را در دست داشته باشند. در قرآن آمده است: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (انعام/۵۹). غزالی در تفسیر این آیه می‌گوید:

«پرواضح است که همه علوم به‌طور بالفعل و صریح در قرآن موجود نیست، ولی همه انواع دانش بالقوه در قرآن موجود است، ولی کسانی به آنها دست می‌یابند که موازین قسط را در دست داشته باشند. با این موازین قسط است که ابواب حکمت بی‌پایان به روی انسان گشوده می‌شود.» (همان، ۱۲۶)

غزالی خود را دارای میزان قسط دانسته و هنگامی که شخص باطنی از او می‌پرسد: «معرفت خود را چگونه می‌سنجی و با چه معیار آن را اندازه می‌گیری؟» در پاسخ می‌گوید: «من معرفت خود را با قسطاس المستقیم می‌سنجم و آن را اندازه‌گیری می‌کنم. در این سنجش و موازنه از خداوند پیروی کرده و دستور پیغمبر او را به‌کار می‌بندم؛ زیرا خداوند فرموده است: ﴿وَزَوُّوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ (اسراء/۳۵).»

شخص باطنی از او پرسید: «قسطاس مستقیم چیست؟» غزالی در پاسخ می‌گوید: «قسطاس مستقیم عبارت است از موازین پنج‌گانه که خداوند آنها را در قرآن آورده و علم آن را به پیغمبران تعلیم داده است» (همان، ۵۳).

با توجه به آنچه تاکنون ذکر شد، به آسانی می‌توان ادعا کرد که اهمیت فوق‌العاده و اعتبار منطق در نظر غزالی، به‌واسطه نوعی موضع‌گیری است که وی در مقابل نفوذ اندیشه اسماعیلیان و تسلط سیاسی آنان اتخاذ کرده است.

توجه به مطالب گذشته به‌روشنی نشان می‌دهد که در کنار موازین معتبر منطقی، تعدادی از موازین شیطانی نیز پیدا شده که موجب انحراف و گمراهی اشخاص گشته است. میزان تعاند از جمله موازینی است که میان متکلمان رواج داشته و سخت مورد استفاده بوده است. متکلمان اسلامی در مورد این میزان، اصطلاح دیگری به‌کار برده و آن را تحت عنوان روش «سبر و تقسیم» مورد بررسی قرار داده‌اند. روش سبر و تقسیم به‌عنوان یک میزان منطقی، دارای شرایطی است که اگر این شرایط رعایت نگردد، به یک میزان شیطانی تبدیل خواهد شد.

بسیاری از متکلمان اشعری به جواز رؤیت خداوند فتوا داده و برای اثبات آن از این روش استفاده کرده‌اند. خلاصه استدلال آنها این است که گفته‌اند: مصحح



جواز رؤیت درباره یک موجود، یا جوهر بودن آن موجود است، یا عرض بودن آن. جوهر بودن یک شیء نمی‌تواند ملاک جواز رؤیت بوده باشد؛ زیرا بسیاری از اعراض به آسانی قابل مشاهده‌اند. عرض بودن یک موجود نیز نمی‌تواند ملاک جواز یک رؤیت باشد؛ زیرا برخی از آنچه عرض نیست، قابل مشاهده است. رنگ یا حرکت را نیز نمی‌توان ملاک جواز رؤیت به‌شمار آورد؛ زیرا هر یک از آنها به چیز دیگری قابل نقض است. به این ترتیب آنچه می‌تواند ملاک جواز رؤیت باشد، جز وجود داشتن، چیز دیگری نیست و از اینجاست که به نتیجه مطلوب خود دست یافته و گفته‌اند: «خداوند چون موجود است، می‌توان به رؤیت او قائل شد».

غزالی در کتاب *المستصفی من علم الاصول* و همچنین در کتاب *محک النظر فی المنطق*، به روش اشاعره در این باب اشاره کرد و آن را مورد اشکال قرار داده است. اشکال او به اشاعره این است که می‌گوید:

«وجود را نمی‌توان ملاک منحصر به‌فرد برای جواز رؤیت به‌شمار آورد؛ زیرا ممکن است چیز دیگری ملاک رؤیت باشد که اشاعره به آن دست نیافته‌اند.»  
غزالی، *المستصفی من علم الاصول*، ۱/۴۳؛ همو، *محک النظر*، (۵۴)

در هر حال غزالی با اینکه خود یکی از اندیشمندان بزرگ اشعری به‌شمار می‌آید، در بسیاری موارد، عقاید و نظریات این گروه را مورد اشکال و انتقاد قرار داده است. وی طریق انتقاد را به دیگران نیز آموخته و این راه را برای اندیشمندان اشعری پس از خود هموار کرده است.

سال‌ها بعد، امام فخرالدین رازی که او نیز یکی از اندیشمندان بزرگ اشعری است، درباره جواز رؤیت حق به بحث و بررسی پرداخته و برهان این مسأله را مورد اشکال و انتقاد سخت قرار داده است.

## نتیجه‌گیری

کتاب *القسطاس المستقیم* در میان آثار منطق غزالی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا قواعد بدیهی استدلال را از متون مقدس قرآن کریم استخراج کرده و استخراج قواعد استدلال از قرآن کریم (نخستین ویژگی القسطاس)، بی‌سابقه و قابل تحسین است. از آنجا که متشرعان با فلاسفه سر ناسازگاری داشتند، غزالی برای تحکیم مبانی منطقی و ایجاد مقبولیت منطق بین متشرعان بسیار تلاش کرد. او اختلاف را فقط در اصطلاحات می‌دانست و در این خصوص، تمرکز به مصادق محوری نموده است.

منطق در آغاز پیدایش خود، خصلتی وجودشناسانه داشت؛ بدین معنا که به‌طور مستقیم از نظام اشیاء مایه گرفت و نه از سامان اندیشه‌ها. چنان‌که پارمنیدس (فیلسوف معروف دوران باستان) قانون یکسانی را قانون خود هستی تعریف می‌کند و از آن به این نتیجه می‌رسد که تصور دگرگونی اشیاء امکان ندارد. دموکریت نیز از یک اصل منطقی دیگر، این استنباط را می‌نماید که در جهان، هیچ امری بدون علت و دلیل اتفاق نمی‌افتد. نظریه‌های منطقی افلاطون نیز خصلت وجودشناسی دارند. برای این موضوع می‌توان این علت را بیان کرد که ایده‌آلیسم عینی، وجود حقیقی را همان اندیشه می‌داند که نسبت در آن نیست و باید او را مطلق پنداشت. البته لادری‌گری کانت و جریان‌های وابسته به آن، دیدگاه وجودشناسی منطق را نفی کرده و منطق پندارها را توصیه می‌نمایند.

منطق ارسطو غالباً منطق صوری نامیده شده است؛ تا آنجا که منطق ارسطو عبارت از تحلیل صورت فکر است. این نامگذاری درست است، اما اشتباهی بسیار بزرگ خواهد بود که فرض شود که در نظر ارسطو، منطق منحصرأ به صورت تفکر انسانی مربوط است؛ به‌طوری که هیچ ارتباطی با واقعیت خارجی ندارد. وی اصولاً با صورت برهان سروکار دارد و فرض می‌کند که نتیجه یک برهان علمی، معرفت



معینی درباره واقعیت به دست می دهد. مثلاً در قیاس صوری «هر انسانی فانی است، سقراط انسان است، پس سقراط فانی است»، موضوع تنها این نیست که نتیجه به نحو صحیح بر طبق قوانین صوری منطق استنتاج شده است. ارسطو فرض می کند که نتیجه در واقعیت متحقق است. بنابراین وی از پیش، نظریه واقع گرایانه ای درباره معرفت فرض می کند و در نظر او، منطق هرچند تحلیلی از صورت فکر است، تحلیلی از فکری است که واقعیت را مورد تفکر قرار می دهد.

با توجه به آنچه ذکر شد، می توان گفت منطق در نظر بسیاری از اندیشمندان بزرگ، صورت محض نبوده و با واقعیت بی ارتباط نمی باشد، ولی درباره اینکه آیا نظریه منطقی غزالی نیز مانند نظریه های منطقی افلاطون، خصلت وجودشناسی دارد یا نه، ابراز نظر آسان نیست. ولی در عین حال باید اعتراف نمود که غزالی، موازین منطقی را محکم و معتبر شناخت و به آنها سخت اعتماد داشت.

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابراهیمی دینانی، غلام حسین؛ منطق و معرفت در نظر غزالی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
۳. حسن زاده آملی، حسن؛ قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۴ ش.
۴. سبزواری، هادی؛ شرح منظومه، تهران، بی نا، ۱۳۶۹ ش.
۵. شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۶. غزالی، محمدبن محمد؛ الاقتصاد فی الاعتقاد، بیروت، دار قتیبه، ۱۴۲۳ ق.
۷. غزالی، محمدبن محمد؛ القسطاس المستقیم (الموازین الخمسة للمعرفة القرآن)، دمشق، المطبعة العلمیة، بی تا.
۸. غزالی، محمدبن محمد؛ المستصفی من علم الاصول، قاهره، المكتبة التجاریة، ۱۹۹۱ م.

۹. غزالی، محمدبن محمد؛ المنقذ فی الضلال، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ش.

۱۰. غزالی، محمدبن محمد؛ تهافت الفلاسفه، ترجمه علی‌اصغر حلبی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱ش.

۱۱. غزالی، محمدبن محمد؛ شفاء الغلیل فی بیان اشبه و المخیل و مالک التعلیل، بغداد، الارشاد، ۱۳۹۰ق.

۱۲. غزالی، محمدبن محمد؛ محک النظر، بیروت، دارالفکر، ۱۹۹۴م.

۱۳. غزالی، محمدبن محمد؛ معیار العلم فی فن المنطق، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۴۲۷ق.

۱۴. غزالی، محمدبن محمد؛ مقاصد الفلاسفه، قاهره، دایرة المعارف مصر، ۱۹۶۱م.